

Richard I. Cohen

## Der Kampf der Kulturen

Europäische und orientalische Juden in Vergangenheit und Gegenwart

Der anscheinend tiefe kulturelle Konflikt zwischen „Westen“ und „Orient“ hat in den vergangenen Jahren große Aufmerksamkeit gefunden. Hier geht es um einen Teilaspekt: um die spannungsreichen Begegnungen von europäischen und orientalischen Juden. Historiker des modernen Judentums haben von diesen kulturellen Gegensätzen zunehmend Notiz genommen und haben sich ihnen mit gebührender Aufmerksamkeit zugewandt, wenn sie sie auch im allgemeinen nur zögernd als Teil der umfassenden Spannung sehen wollten, welche die Beziehungen zwischen westlichen und orientalischen Gesellschaften mit ihren Überlegenheits- beziehungsweise Unterlegenheits-Gefühlen beherrschte. Doch haben sich offensichtlich einige Züge der Entwicklungen, die im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert zu immer weitergehenden Begegnungen zwischen dem „Westen“ und dem „Orient“ führten, tief in das Bewusstsein der Juden der westlichen Länder eingegraben. Die Frage, wie sich diese Beziehung auf das Denken und die Mentalitäten französischer Juden auswirkte, die sich mit orientalischen Gesellschaften auseinandersetzten, steht im Mittelpunkt dieses Aufsatzes. Die Beschränkung auf Frankreich und seine Beziehungen zu den orientalischen Ländern bedeutet jedoch keineswegs, dass das Land ein Sonderfall war. Ähnliche Eindrücke und Erfahrungen ließen sich bei deutschen, englischen, niederländischen Juden und auch anderswo ausmachen, und sie waren nicht auf Juden aschkenasischer Herkunft beschränkt.<sup>1</sup> – Doch bevor der jüdische Kontext dargestellt wird, soll zunächst die Diskussion über das Thema knapp skizziert werden. Sie wird bestimmt von zwei Werken, die eindeutig einen Zusammenprall von „Orient“ und „Wes-

<sup>1</sup> Dazu Daniel Schroeter: From Sephardi to Oriental. The 'Decline' Theory of Jewish Civilization in the Middle East and North Africa. In: Jeremy Cohen und Richard I. Cohen (Hg.): *The Jewish Contribution to Civilization. Reassessing an Idea*. Oxford und Portland, Oregon 2008, S. 125–148; Yosef Kaplan: *An Alternative Path to Modernity. The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden 2000, S. 51–77.

ten“ feststellen und von denen auch die folgenden Überlegungen ausgehen, obschon die beiden Bücher von verschiedenen Seiten heftig angegriffen wurden und allzu einseitig sind.

### Konzeptionelle Überlegungen

Auf Samuel Huntingtons *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (1996) – der deutsche Titel *Kampf der Kulturen* weicht leicht ab vom englischen Original – spielt der Titel dieses Aufsatzes an. Huntington behauptet, im Zentrum von künftigen Konflikten würden, viel mehr als ideologische oder wirtschaftliche Differenzen, kulturelle Unterschiede stehen, die die Nationen und die von ihm beschriebenen Kulturkreise charakterisierten. Bei einem Blick auf die Zeit nach dem Kalten Krieg macht Huntington sieben oder acht Weltkulturen aus, und obwohl er den westlichen Glauben an den universalen Wert der westlichen Kultur und ihre Zukunftstauglichkeit kritisiert, ist er doch davon überzeugt, dass zwei Mächte die kulturelle und politische Bühne in der Zeit nach dem Kalten Krieg beherrschen werden: der Westen und der Rest.<sup>2</sup> Auch wenn Huntington bezweifelt, dass scharfe kulturelle Abgrenzungen und fest umgrenzte Gebiete eine Kultur definierten, ist er davon überzeugt, dass der Westen die Herausforderung des Islam zu bestehen haben werde. Diesen beschreibt er als eine andere Kultur, deren Angehörige überzeugt seien von ihrer kulturellen Überlegenheit und zugleich besessen von dem Gefühl ihrer machtpolitischen Unterlegenheit.<sup>3</sup> Dieses einseitige und provokative Bild des Islam macht deutlich, dass Huntington wenig überzeugt war von Edward Saids *Orientalism*, dass er aber die jenem Buch zugrunde liegenden Annahmen als Bestätigung für seine These nahm. *Orientalism* erschien 1978<sup>4</sup> (und kam drei Jahre später auf Deutsch unter dem Titel *Orientalismus* heraus). Es lagen also beinahe zwei Jahrzehnte zwischen beiden Büchern, eine Periode, in der diesseits und jenseits der Bruchlinie anti-westliche beziehungsweise anti-islamische Äußerungen heftiger wurden.

<sup>2</sup> Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York 1996, S. 183; deutsche Ausgabe: *Der Kampf der Kulturen*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München 1997.

<sup>3</sup> Vgl. Ders.: *Der Kampf der Kulturen*, S. 217ff.

<sup>4</sup> Edward W. Said: *Orientalism*. London 1978; deutsche Ausgabe: *Orientalismus*. Frankfurt am Main 1981.

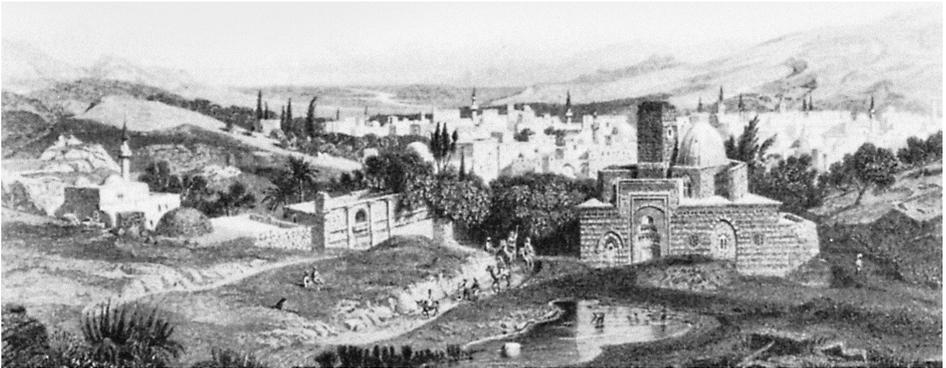
Saids Buch ist wohlbekannt, aber da seine Hauptthesen wichtig sind für die folgenden Überlegungen, will ich sie hier kurz resümieren. Said behauptet, der Begriff des „Orients“ sei eine essentialistische Konstruktion der westlichen Kultur, vor allem der Engländer und Franzosen, die einen mythisierenden Blick auf das Andere richteten, um sich selbst zu definieren. Danach hatte der „Orient“ keine klar umgrenzte geographische oder kulturelle Identität, er war vielmehr eine Projektion der westlichen Phantasie. Die Bilder des „Orients“, die der „Westen“ herausgebildet hatte, so Said, verfestigten sich und trugen zu den Formen bei, in denen Menschen aus dem Westen den Orient wahrnahmen. Menschen des Orients waren nach dieser Konstruktion exotisch, geheimnisvoll, dekadent, faul, wissenschaftsfern, nicht-rational, und ihnen fehlten die Voraussetzungen für Modernisierung, Fortschritt, Aufklärung und Rationalismus – für all das, was die westliche Zivilisation auszeichnete. An Beispielen zeigte Said, in welchem Maße der Westen sich als überlegene Kultur sah, die besser als der Orient wusste, was man für die eigene Weiterentwicklung tun musste und wie sich diese am besten verwirklichen ließ. Um es knapp zu sagen: Der Westen wusste besser als der Orient, was dieser brauchte – vor allem: dass dieser aus seinem Schlafzustand erwachen musste, um den zivilisierten, kultivierten, wissenschaftlichen, fortgeschrittenen und rationalen Westen hochschätzen zu können. Mehr noch: Der Orient konnte das nicht aus eigener Kraft leisten, er brauchte vielmehr das Engagement und die aktive Mitwirkung des Westens. Nach Said hatte das orientalistische Bild von der Welt eine wichtige Funktion für den Westen: Es stützte dessen Überlegenheitsgefühl und vermittelte ihm eine Identität und eine *raison d'être*. Aber diese Wahrnehmung des Orients hatte viel weiterreichende Tendenzen: das Streben nach Macht, nach Herrschaft und Größe. Der Orient – ob es dabei um Ägypten oder Indien ging – sollte unter die Vorherrschaft des Westens gebracht werden, und sein Gebiet sollte erobert werden, damit es in den Dienst der kolonialen Pläne des Westens gestellt werden konnte.

Trotz der heftigen Opposition, die Saids Werk entgegenschlug, und trotz seiner problematischen bipolaren Vorstellung von Ost und West, hatte es einen weitreichenden Einfluss auf viele Gebiete der Kulturwissenschaften. Wissenschaftler haben sich seine Einsichten bei ihren Arbeiten über die wechselseitigen Beziehungen von Westen und Orient zunutze ge-

macht, und einige haben jüngst Neuinterpretationen der modernen jüdischen Geschichte gefordert, die Suids Begriffe des orientalistischen und kolonialistischen Diskurses zugrunde legten.<sup>5</sup> Dieser Aufsatz wird dem problematischen Verhältnis von französischen Juden und Juden im Orient nachgehen und sich dabei in einem gewissen Umfang der Begriffe von Huntingtons *Kampf der Kulturen* in neuerer Zeit und der Said'schen Vorstellungen von einem orientalistischen Diskurs im Westen des 19. und 20. Jahrhunderts, ungeachtet ihrer Problematik, bedienen.

Am Anfang der neuzeitlichen Begegnungen Frankreichs mit muslimischen Ländern standen Napoleons Eroberung und Besetzung Ägyptens. Napoleons gut dokumentierter und gut erforschter Raub von unzähligen ägyptischen Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken wurde über Jahre hinweg betrieben, und Jahre dauerte auch der Transport der Beute nach Paris. Napoleons Wissenschaftler und Forscher waren Mitakteure bei der Inbesitznahme Ägyptens. Schließlich sollten die ägyptischen Gegenstände im Louvre aufbewahrt und ausgestellt werden mit der Absicht, den Fortschritt der Zivilisation von den Kulturen der Antike bis hin zur modernen französischen Gesellschaft zu zeigen. Das entsprach dem Verständnis der Aufklärung von der Geschichte als einem linearen Prozess, und dieses Geschichtsbild wurde jetzt noch befördert durch den Wunsch, die französische Kultur als den Höhepunkt dieser Entwicklung erscheinen zu lassen. Die ägyptische Kultur der vor-muslimischen Zeit sollte erlebt werden als Glied dieser historischen Kette der großen Kulturen. Diesem Projekt lag die Idee des Konflikts der Kulturen zugrunde: Der Westen war in der Lage, die Kulturen des Orients zu bewahren; der Westen konnte erhalten, was der Orient nicht zu bewahren vermochte und auch nicht erhalten wollte. Napoleon und viele andere Herrscher des 19. Jahrhunderts waren überzeugt von der Überlegenheit der westlichen Kultur und von der Unfähigkeit der nichtwestlichen Länder, ihre kulturellen Schätze zu erhalten. Das Nationalmuseum

<sup>5</sup> Vgl. Ivan Davidson Kalmar und Derek J. Penslar (Hg.): *Orientalism and the Jews*. Hanover, N.H. 2005, dort auch die ausführlichen bibliographischen Angaben zu den einzelnen Aufsätzen, besonders die zu dem provokanten Text von Amnon Raz-Krakotzkin: *The Zionist Return to the West and the Mizrahi Jewish Perspective*, S. 162–181.



des 19. Jahrhunderts wurde zur Bühne, auf der man die Überlegenheit der westlichen Werte und Entwicklungen gegenüber anderen zur Schau stellte.<sup>6</sup>

1 Damaskus, undatiert

### Frankreichs Besetzung Algeriens und die französischen Juden

Die französische Eroberung Algeriens, die 1830 einsetzte, beförderte die Vorstellung von einer Hierarchie der Kulturen, in der die europäische auf der obersten und die „asiatischen“ und „arabischen“ auf der untersten Stufe standen. Diese Einstufung gab es bereits vor der Invasion, aber sie wurde aggressiver und selbstgerechter vertreten, als die Franzosen beinahe 17 Jahre lang Schwierigkeiten hatten, mit dem algerischen Widerstand fertig zu werden. In dieser Zeit verwüsteten sie das Land und griffen zu extremen Maßnahmen. Militärs und französische politische Denker unterschiedlicher politischer Anschauungen waren überzeugt davon, dass Frankreich das Recht habe, äußerste Gewalt zur Erreichung dieses Ziels anzuwenden. Ein in dem französischen Kolonialunternehmen aktiver Generaloberst äußerte 1843, alle Einwohner, die sich den Bedingungen der Franzosen nicht unterwürfen, müssten beraubt werden. Von allem müsse man Besitz ergreifen, alles müsse man, ohne Rücksicht auf Alter oder Geschlecht, vernichten: „Dort wo die französische Armee den Fuß hinggesetzt hat, darf kein Gras mehr wachsen. Wer das Ziel will, muss auch den Weg dahin wollen, kurz: Er muß alle

<sup>6</sup> Carol Duncan: *Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums*. London, New York 1995, S. 21- 47; Irene A. Bierman: *Napoleon in Egypt*. Lebanon, Ohio 2003.

vernichten, die nicht wie die Hunde zu unsern Füßen kriechen.“<sup>7</sup> Orientalismus und Kolonialismus verbanden sich hier auf eine äußerst brutale und bösartige Weise. Die Frage, wie dieses Gefühl der Überlegenheit und des richtigen Handelns sich der Franzosen bemächtigte, so dass sie meinten, sie hätten das Recht zu derartig brutalem Handeln und Denken, wäre sicher, wenn auch an anderer Stelle, der Erörterung wert. Im Zusammenhang dieser Darlegungen aber ist wichtig, dass die Vorstellung der Überlegenheit, die sich der französischen Gesellschaft seit dem Beginn ihres Kolonialunternehmens bemächtigte – die Vorstellung, sie dürfe sich als die höchste Ausprägung der Zivilisation sehen und habe das Recht diese zu verbreiten, wo immer Franzosen den Fuß hinsetzten –, zu dem kollektiven Selbstbewusstsein beitrug, das sich im 19. Jahrhundert bei den französischen Juden entwickelte.<sup>8</sup>

Den französischen Juden, die sich dank der Französischen Revolution als erste in Europa emanzipieren konnten, hatte die napoleonische Zeit eine klare Vorstellung davon hinterlassen, dass sie französische Bürger werden und am Ende anderen Juden beibringen müssten, sich demselben Prozess zu unterwerfen. Das Schlagwort der französischen Gesellschaft, das schon vor der Revolution geprägt worden war, hieß *régénération*. Man musste die Juden transformieren, indem man gleichsam den Verfall rückgängig machte, den die Verfolgungen durch die Christen herbeigeführt hatten. So jedenfalls dachten diejenigen, die sich wie etwa der Abbé Henri Baptiste Grégoire für die Emanzipation einsetzten. Dessen Kampfschrift *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs* (1789) ging weiter als diejenige Christian Wilhelm Dohms über *Die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), wenn darin festgestellt wurde, dass die Juden nur durch die Gleichstellung in die Lage versetzt würden, ihre traditionellen Lebensformen aufzugeben und zu Menschen wie alle anderen zu werden. Die Transformation sollte auf vielen Ebenen stattfinden: der gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen, religiösen und der des Alltagslebens, aber, dessen waren ihre Befürworter

<sup>7</sup> Generaloberst de Montagnac am 15. März 1843, zitiert in: [http://en.wikipedia.org/wiki/French\\_rule\\_in\\_Algeria](http://en.wikipedia.org/wiki/French_rule_in_Algeria).

<sup>8</sup> Fabian Klose: Menschenrechte und koloniale Gewalt. Eine komparative Studie der Dekolonisierungskriege in Kenia und Algerien (bisher unveröffentlichte Dissertation, eingereicht bei der Ludwig-Maximilians-Universität München, 2007); Lisa Moses Leff: Jews, Liberals and the Civilizing Mission. In: *Historical Reflections* 32,1 (2006), S. 105–128.

sich sicher, sie würde stattfinden. Regeneration wurde das oberste Ziel der leitenden Männer des französischen Judentums seit der napoleonischen Zeit. Sie waren darauf bedacht, die französischen Juden in die Sphäre der kulturell entwickelten Franzosen zu bringen.

Tatsächlich aber musste die französisch-jüdische Führung sich unter der Herrschaft Napoleons, nur 15 Jahre nach der Emanzipation, mit dessen Unterstellungen auseinandersetzen, dass die französischen Juden nicht aus Frankreich, sondern aus dem „Orient“ stammten. Dem trugen sie Rechnung, als sie eine der Fragen beantworteten, die Napoleon der von ihm 1806 einberufenen Versammlung jüdischer Notabeln vorgelegt hatte. Auf die erste Frage, ob ein jüdischer Mann nach dem Gesetz mehr als eine Frau heiraten dürfe, antworteten sie ausführlich und betonten, dass dieser Brauch noch im Orient vorherrsche, obwohl die alten Gelehrten die Juden ermahnt hätten, auf die Heirat mit mehr als einer Frau zu verzichten. Sie stellten demgegenüber fest, der Brauch bestehe nicht in europäischen Ländern, wo die Juden der allgemeinen Praxis folgten, nur eine Frau zu heiraten, weil europäische Sitten universale Geltung erlangt hätten.<sup>9</sup>

Sie wiesen es also von sich, dass sie mit dem Orient verbunden seien, und machten sich, getrieben von dem Wunsch, den Prozess der Transformation, oder Regeneration, voranzubringen, die französische Haltung gegenüber dem Orient zueigen, wie es unter anderem ihr Verhältnis zu den Algeriern erkennen lässt, und entwickelten eine komplizierte Beziehung zu den Juden in Nordafrika und im Mittleren Osten. Einerseits bewahrten sie ein tiefes Gefühl der Solidarität mit den Juden in diesen Ländern, und französisch-jüdische Persönlichkeiten setzten sich aktiv für diese ein, wie die Damaskus-Affäre (1840) zeigt.<sup>10</sup> Andererseits unterstützten sie wie die meisten Franzosen entschieden das koloniale Abenteuer des Landes, weil sie an seine zivilisatorische Vision und an seine Fähigkeit glaubten, den Völkern des „Orients“ bei ihrem Ausgang aus Knechtschaft, Sklaverei und Blindheit gegenüber einer neuen Welt

<sup>9</sup> Pierre Birnbaum: *L'Aigle et la Synagogue. Napoléon, les Juifs et l'état*. Paris 2007, ch. 3 (*Le Juif comme oriental*), S. 75–98.

<sup>10</sup> Jonathan Frankel: *The Damascus Affair. 'Ritual Murder', Politics, and the Jews in 1840*. Cambridge 1997; vgl. auch Lisa Moses Leff: *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-century France*. Stanford 2006.

den Weg zu weisen. Das schienen einander entgegengesetzte Zielsetzungen zu sein, in Wahrheit stärkten sie einander wechselseitig, auch wenn die Kolonisierung von einer starken, zentralistischen Macht betrieben werden musste, die Widerstand unterdrückte. So kam denn in Frankreich der Gedanke einer „Zivilisierung“ anderer jüdischer Gemeinschaften auf; später wurde er von deutschen Juden gleichermaßen vertreten. Auf diese Weise bekamen Juden in verschiedenen islamischen Ländern es zwangsläufig mit dem französischen Judentum zu tun, ob das nun aus eigenem Antrieb oder durch die französische Kolonisation oder aufgrund anderer Entwicklungen geschah. Wie entfaltete sich diese Beziehung, und inwiefern prallten die Kulturen aufeinander? Welche Formen nahm dieser Konflikt an? Und welche Einsichten vermittelt das im Hinblick auf den universalen Konflikt, mit dem sich Huntington und Said auf jeweils eigene Weise auseinandergesetzt haben?

Da die Juden Frankreichs sich auf dem Weg zur Regeneration und Transformation glaubten und sich selbst als Wegbereiter einer neuen jüdischen Welt sahen, die akkulturiert war, modern und progressiv, gewannen sie schon bei ihrer ersten Begegnung mit den Juden Algeriens die Überzeugung, dass sie im Orient eine Aufgabe hätten. Vor der Eroberung durch die Franzosen gab es in Algerien etwa 13 500 Juden, die ihren minderen Status als *dhimmis* (Schutzbefohlene) hinnahmen. Obwohl sie von den regierenden Institutionen geschützt wurden, machten Einschränkungen ihrer Bewegungsfreiheit und andere Diskriminierungen ihren *dhimmi*-Status drückender als in anderen muslimischen Ländern, nicht zuletzt auch, weil ihnen eine tiefere Ehrfurcht vor dem Islam und eine größere Unterwürfigkeit gegenüber Muslimen abverlangt wurde. Schon 1833 hatte sich das französische Oberkonsistorium (*Consistoire Central*), das Napoleon 1808 zur Beförderung der Regeneration der französischen Juden einberufen hatte, an die Besatzungstruppen gewandt und vorgeschlagen, eine vergleichbare Institution in Algerien zu schaffen, die bestimmen sollte, wie man den algerischen Brüdern helfen könnte. Auch andere Vorschläge wurden gemacht, aber die französischen Behörden zeigten wenig Interesse. Schließlich berief das Kriegsministerium denn doch eine Kommission ein, die Erhebungen über die Lage der algerischen Juden machen sollte. Sie bestand aus zwei Juden, die mit dem Konsistorium in Verbindung standen: Der in Aleppo (Syrien) geborene Jacques-Isaac Altaras war 1806 im Alter von 20 Jahren nach Frankreich gekommen und wurde Prä-

sident des Marseiller Konsistoriums und Vorsitzender der dortigen Industrie- und Handelskammer; der zweite war Joseph Cohen, ein in Marseille geborener Rechtsanwalt. Bevor sie 1842 nach Algerien aufbrachen, äußerten sie sich öffentlich über den Sinn ihrer Mission und stellten fest, die Juden Algeriens würden künftig mehr als alle anderen Algerier Frankreich gegenüber patriotische Gefühle haben und am Erfolg der französischen Kolonisation in dem Land interessiert sein. Sie behaupteten, schon jetzt zeige sich die Wirkung der Freiheit unter den Juden. Noch vor ihrer Abreise sprachen sie davon, dass man neue Schulen einrichten und reformieren müsse, dass man Kinder zur Ausbildung nach Frankreich schicken sollte und dass es gelte, konsistoriale Einrichtungen zu schaffen, die über deren moralische Erziehung wachen würden. Sie schlugen auch vor, dass Lehrer für die neuen Schulen aus dem Elsass kommen sollten, und gaben auf diese Weise aus einer unübersehbar „orientalistischen“ Einstellung heraus zu erkennen, dass sie schon wussten, was die algerischen Juden für ihre „Verbesserung“ brauchten.

Ihren *Rapport sur l'état moral et politique des Israélites de l'Algérie et des moyens de l'améliorer* legten sie im November 1842 vor.<sup>11</sup> Obwohl das Wort *régénération* weder im Titel noch im Text selbst vorkommt, ist der Begriff doch in jedem Absatz des Berichts präsent, dessen Titel und Inhalt sich eng anlehnen an die Schrift, die der Abbé Grégoire am Vorabend der Französischen Revolution veröffentlicht hatte. Der Text vermittelt tiefe Einblicke in die Meinungen französischer Juden über ihre Religionsgenossen im „Orient“, in ihre Ideen zur Kolonisation, in ihr Bild von den Arabern, in die Zielsetzung ihrer Mission und ihre Vorstellung davon, wie es zu erreichen sei und wie die Beziehungen zwischen den algerischen Juden und den lokalen und französischen Amtsträgern künftig aussehen sollten.<sup>12</sup> In mancher Hinsicht bringt der Bericht Vorstellungen zum Ausdruck, die im großen und ganzen über mehrere Jahrzehnte hin-

<sup>11</sup> Der Text bei Simon Schwarzfuchs: *Les Juifs d'Algérie et la France (1830–1855)*. Jerusalem 1981, S. 67–201.

<sup>12</sup> Pierre Birnbaum: *French Jews and the 'Regeneration' of Algerian Jewry*. In: Ezra Mendelsohn (Hg.): *Jews and the State. Dangerous Alliances and the Perils of Privilege*. (Studies in Contemporary Jewry, XIX.) New York 2003, S. 88–103; Michel Abitbol: *The Encounter between French Jewry and the Jews of North Africa. Analysis of a Discourse (1830–1914)*. In: Frances Malino and Bernard Wasserstein (Hg.): *The Jews in Modern France*. Hanover, N.H. 1985, S. 31–53.

weg unter den französischen Juden vorherrschten und die dann den Geist und die Prinzipien des Handelns der Alliance Israélite Universelle bestimmten. Folgte man dem Bericht der beiden Verfasser, so waren die algerischen Glaubensbrüder nach 18 (!) Jahrhunderten der Sklaverei unter barbarischen Bedingungen jüngst zur Freiheit emporgestiegen. Diese lange Zeit der Unterdrückung, so räumten sie ein, hatte bei den Juden viele Untugenden hinterlassen, so dass sie um Jahrhunderte hinter der Entwicklung der französischen Kultur zurückgeblieben waren. Das galt für alle Lebensbereiche. Die algerischen Juden lebten noch „als Nation in einer Nation“. (Das war ein Vorwurf, der vor der Revolution und während der Debatten über die Emanzipation immer wieder gegen die französischen Juden erhoben worden war.) Sie hatten noch ihre eigenen Gesetze, die dem Fortschritt hinderlich waren und nicht mit „unserer Kultur“ im Einklang standen, so wie sie auch weiterhin in beschämender Kleidung herumliefen, einem entehrenden Relikt der Zeit der Sklaverei, dem „Knechts-Gewand“, das ihnen die Muslime aufgezwungen hatten. Die Juden übten immer noch den Beruf des Hausierers aus – einer ihrer schlimmsten Makel –, und ihre Rabbiner wandten unmäßig viel Zeit auf die Erörterung von Nichtigkeiten, die nichts mit irgendwelchem Philosophieren zu tun hatte. Aber diese Rabbiner hatten sich eine Aura zugelegt, eine „wunderbare Macht“, die Aberglauben nährte. Sie hatten des weiteren eine beschränkte, engstirnige Lernkultur geschaffen, die zwangsläufig alle philosophischen Anstrengungen verwarf. Aus all dem zogen die Verfasser das Fazit, dass die algerischen Juden eine schwache, unglückliche, degenerierte „Nation“ waren, die von der französischen Judenschaft unter ihre Fittiche genommen werden musste – nicht nur aus moralischen Gründen, sondern auch wegen der öffentlichen Sicherheit. Nach ihrer Einschätzung konnten die algerischen Juden sich unmöglich aus dem Zustand des Verfalls und der wirtschaftlichen Zerrüttung befreien, wenn sich nicht eine von außen kommende Macht einschaltete – eine zivilisierende, das heißt: eine westliche.

Aber als Anhänger der Aufklärung mit ihrer Vorstellung von Geschichte als einem linearen Prozess waren Altaras und Cohen optimistisch. Fragt man, warum sie glaubten, dass diese „orientalischen“ Juden sich aus ihrer schändlichen Lage befreien, sich regenerieren könnten, so findet man drei Begründungen. Erstens gingen sie davon aus, dass diese ihrer Natur nach so demütigen, aber doch lernfähigen Juden von Menschen guten Herzens und guter Absichten transformiert werden könnten. Da

sie im allgemeinen gesetzestreu waren, würden sie gerne eine regierende Hand dulden und keinen Widerstand leisten. Zweitens konnte die aus dem Mittelalter stammende Tradition, nach der das Gesetz des Landes auch das der in ihm lebenden Juden war, in ihrem Sinne wirken. Wenn man sie gewissen gesetzlichen Bestimmungen unterwarf (etwa indem man ihre traditionelle Kleidung verbot und sie in die Armee aufnahm), ihnen einen neuen Status verlieh und sie an die französische Zivilisation heranführte, würden sie gerne – freilich schrittweise – ihre früheren Lebensformen aufgeben. Drittens hatten algerische Juden bereits gezeigt, dass sie offen waren für die französische Zivilisation. Die Freiheiten, die man ihnen bereits gewährt hatte, hätten sie davon überzeugt, dass sie Reformen brauchten. Einige von ihnen hätten bereits erkennen lassen, welche Anziehungskraft bessere Lebensbedingungen auf sie ausübten – was sich beispielsweise darin ausdrückte, dass sie französische Möbel vorzogen und ihre Wohnungen mit Tischen und Stühlen ausstatteten, anstatt wie bisher auf dem Boden zu sitzen. Hatte sich die Lage erst einmal beruhigt und traten die Franzosen unmissverständlich als Beschützer auf, so würden nach der Überzeugung von Altaras und Cohen die Juden der französischen Fahne zu Hilfe eilen, zum Erfolg der französischen Truppen und zur Festigung der französischen Herrschaft beitragen. Ja, tatsächlich glaubten Altaras und Cohen wie auch andere Juden in späterer Zeit, dass ihre Glaubensbrüder eine Avantgarde, einen Vorposten der französischen Kolonisation bilden würden und dass sie eine Brücke zwischen den früheren Herrschern und der neuen französischen Regierung schlagen könnten.

Warum glaubten sie, dass die algerischen Juden eine solche Brückenfunktion übernehmen könnten? Hier liegt die Erklärung dafür, dass in der Vorstellungswelt der Kolonisierer, der Franzosen wie auch der französischen Juden, der Orient ein so negatives Bild bekam. Trotz ihres Zurückgebliebenseins sah man die algerischen Juden positiver, den Arabern, Mauren und Kabylen, einer ethnischen Gruppe in Algerien, überlegen. Die Araber bildeten eindeutig eine im Sinne Huntingtons andere



2 Adolphe Crémieux  
(1796 – 1880).  
Lithographie von  
Louis-Eugène Coedès  
(1810 – 1906)

Kultur. Archaische politische und gesellschaftliche Strukturen, Mangel an einer übergreifenden Ordnung, Widerstand gegen Veränderungen, Fatalismus, wilde und rohe Lebensformen, Unwissenheit, Vorurteile und primitive Sitten – all das versetzte die Araber in eine Lage, in der sie Jahrhunderte brauchen würden, bevor sie sich anpassen könnten an die gesellschaftlichen Verhältnisse der Franzosen und an ihre Kultur. Die algerischen Glaubensbrüder aus ihrer arabischen Vergangenheit herauszulösen und sie näher an französische Traditionen heranzuführen, gehörte zum Programm der europäischen Juden, denen bewusst war, dass die Araber, Mauren und Kabylen die Franzosen verachteten, weil sie in ihre Lebensformen und Sitten eingegriffen hatten. Zu dem negativen Bild der Araber fügte man noch die Behauptung, dass die algerischen Juden ihre Rache für den Fall fürchteten, dass die Franzosen Algerien verließen. So führten Altaras und Cohen denn ein französisch-jüdisches Kolonialprojekt aus, indem sie einen Keil trieben zwischen Juden und „einheimische“ Bevölkerung und die Juden zum Vorposten der französischen Behörden gegenüber den Arabern machten. Gemäß diesem Projekt sollte von den Juden ein Einfluss auf andere einheimische Gruppen ausgehen. Altaras und Cohen erkannten sehr wohl, dass der von ihnen entworfene Plan am Ende ein Bündnis von Juden und Franzosen herstellen würde und dass die Folge Eifersucht, Zorn und Widerstand auf muslimischer Seite wäre, aber das konnte man nicht vermeiden, wenn man das Ziel hatte, das Licht der Zivilisation zu verbreiten.

Diese Denkweise scheint sich bei den französischen Juden über Jahrzehnte hinweg gehalten zu haben, denn sie liegt dem Emanzipationserlass (*Décret Crémieux*) von 1870 zugrunde, das allen algerischen Juden geschlossen die französische Staatsbürgerschaft verlieh, sie französischem Recht unterstellte und alle rechtlichen Einschränkungen (etwa ihren *dhimmi*-Status) aufhob. Für die algerischen Muslime gab es ein solches Gesetz nicht. Sie konnten die französische Staatsbürgerschaft nur als Einzelpersonen erlangen, und das nur nach einem besonderen Antragsverfahren bei den französischen Behörden. Das *Décret Crémieux* drehte die Geschichte des Verhältnisses von Juden und Muslimen in Algerien um, indem es die früheren Unterprivilegierten zu Privilegierten machte, die nicht dem islamischen Recht unterworfen waren und nunmehr einen gegenüber den Muslimen in gewisser Hinsicht höheren Status hatten.



3 Straße in Damaskus,  
19. Jahrhundert

Historiker haben konträre Begründungen für den Erlass des Dekrets vorgetragen. Einige schrieben ihn einer französisch-jüdischen Kabale zu. (Der Justizminister Crémieux war ein früherer Präsident der Alliance Israélite Universelle.) Andere brachten die Deutung vor, die französischen Behörden hätten die Juden unter ihre administrative Kontrolle bringen wollen. Nach meiner Meinung handelte es sich hier um ein gemeinsames kolonialistisches Unternehmen, dessen tiefliegende Quelle ein „orientalistischer“ Diskurs war, an dem französische Juden und französische Regierungsmitglieder gleichermaßen teilhatten. Sie glaubten an die große und noble Aufgabe, eine Bevölkerung zu „verbessern“ und sittlich zu heben, die achtzehn Jahrhunderte lang in der Sklaverei gelebt hatte: die Juden. Aber sie sahen mit unmenschlichem Blick auf die algerischen Muslime, die hartnäckig gegen Frankreich kämpften, ganz ähnlich wie der große französische liberale Denker, Alexis de Tocqueville, es 1841 in seinem *Travail sur l'Algérie* tat: „Zum anderen sagen mir in Frankreich oft Menschen, die ich achte, ohne ihnen zuzustimmen, es sei schlecht, dass man Ernten niederbrenne, Speicher ausräume und letztlich sogar Unbewaffnete, Frauen und Kinder in Gewahrsam nehme. Ich halte das für leidige Notwendigkeiten, denen sich jedes Volk, das gegen Araber Krieg führen will, beugen muss.“<sup>13</sup> Er steigerte das

<sup>13</sup> Alexis de Tocqueville: Kleine politische Schriften. Bd. 1. Hg. v. Harald Bluhm unter Mitwirkung von Skadi Krause. (Schriften zur europäischen Ideengeschichte.) Berlin 2006, S. 119.

noch: „Ich glaube, dass das Kriegsrecht uns erlaubt, das Land zu verwüsten, ja, dass wir das tun müssen, sei es durch Vernichten der Ernte zur entsprechenden Jahreszeit, sei es durch fortwährende militärische Überfälle, die so genannten Razzien, die dazu dienen, bestimmter Menschengruppen oder Herden habhaft zu werden.“<sup>14</sup> Ähnlich, wenn auch weniger militant, erklärten Altares und Cohen, „diese dunklen Insekten versuchen vergeblich, diese leuchtende Flamme zu löschen; sie muß die ganze Welt erhellen!“<sup>15</sup> Sie teilten die allgemeine Auffassung, dass man sein Ziel ungeachtet jeden Widerstands verfolgen müsse.

### Der Blick der orientalischen Juden nach Westen

Aber wenn wir hier die Begegnung von Juden in den unterschiedlichen Konstellationen betrachten, können wir den Blick des „Orients“ auf den „Westen“ nicht außer acht lassen. Einige Beispiele sollen eine andere Seite dieser Begegnung zeigen. 1840 wurden einige Juden in Damaskus verhaftet, weil sie angeblich einen Ritualmord an einem Kapuzinermönch und seinem Assistenten begangen hatten. Ein Ritualmordvorwurf, erhoben im 19. Jahrhundert im Mittleren Osten, war zutiefst schockierend und erregte erhebliche öffentliche Aufmerksamkeit. Was uns hier beschäftigt, ist der Blick der Juden im „Orient“ auf die im „Westen“. In ihrer Angst und ihrer Bedrängnis angesichts einer unter großem publizistischem Aufwand gegen sie erhobenen Anklage bemühten sich die Leiter der Damaszener Judenschaft unter Vermittlung der jüdischen Gemeinde in Konstantinopel um Hilfe ihrer Brüder im Westen, nicht die irgendeiner Institution, sondern die der Rothschilds. Bereits um 1840 hatten die Rothschilds eine mythische Position in der jüdischen Welt, wenn nicht gar darüber hinaus erworben. Die Rothschilds reagierten denn auch, aber in unserem Zusammenhang ist die Feststellung wichtig, dass die Juden von Damaskus in diesem Augenblick erkannten (wie andere Juden in islamischen Ländern es in den folgenden Jahrzehnten taten), wie sehr ihnen Macht, Einfluss und die Fähigkeit zum Umgang mit so problematischen Vorkommnissen

<sup>14</sup> Ebd., S. 120.

<sup>15</sup> Schwarzfuchs (wie Anm. 10), S. 149.



fehlten und wie sehr sie die Hilfe ihrer „mächtigeren“ westlichen Brüder benötigten.<sup>16</sup>

Das wurde nach der Gründung der französischen internationalen Organisation, der Alliance Israélite Universelle, im Jahre 1860, an vielen Beispielen deutlich, als diese ihre gewaltige Unternehmung begann, den Juden im Osmanischen Reich und in anderen Ländern unter islamischer Herrschaft moderne Bildung zu vermitteln. (Auf dem Höhepunkt ihrer Tätigkeit, im Jahre 1939, wurden die Schulen der Alliance von etwa 48 000 Schülern, Mädchen und Jungen, besucht.) An ihrem Anfang wiederholte die Alliance mehr oder weniger die Analysen und Zukunftsentwürfe des Berichts von Altaras und Cohen, als sie 1860 die Juden aufrief, ihre Unternehmung zu unterstützen. „Wenn Ihr glaubt, dass eine große Zahl eurer Religionsbrüder, niedergedrückt durch 20 Jahrhunderte des Elends, der Kränkungen und der Behinderungen, ihre Würde als Menschen wiederfinden, die Würde eines Bürgers erlangen kann, wenn Ihr glaubt, dass man Verderbte wieder zu moralischen Wesen machen kann und sie nicht verurteilen soll, dass man die Ge-

4 Nähsschule in  
Constantine (Algerien),  
undatiert

<sup>16</sup> Frankel: The Damascus Affair (wie Anm. 10), passim.

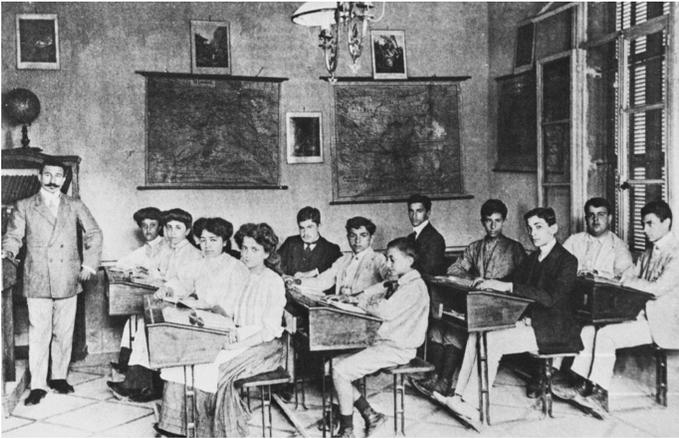
blendeten aufklären und nicht sich selbst überlassen, dass man die Erschöpften aufrichten und sich ihrer unermüdlich erbarmen soll . . . wenn Ihr all das glaubt, Juden der ganzen Welt, so kommt und hört unseren Aufruf.“<sup>17</sup>

Wer wie viele Menschen den Vorteil einer westlichen Erziehung sah, die in den Schulen bessere Lehr- und Lernbedingungen herbeiführte und die das Lernprogramm durch säkulare Themen erweiterte und Mädchen die Möglichkeit gab, die Schule zu besuchen und ein Grundwissen zu erwerben, wandte sich an die Alliance und erbat ihre Schirmherrschaft, die die Gründung einer Schule mit solchen Zielen in seiner Stadt erlaubte. Selbst führende orthodoxe Rabbiner setzten sich bei der Alliance für die Verwirklichung solcher Projekte ein und gaben entsprechenden Initiativen von Mitgliedern ihrer Gemeinden ihren Segen. Es gibt Beispiele im Überfluss. Das Beispiel der jemenitischen Stadt Sana'a ist von besonderem Interesse, weil ihr Antrag aus dem Jahre 1903, der in einem sehr poetischen Hebräisch verfasst ist, die Alliance beschreibt, als wäre sie eine majestätische Institution, und weil er nahezu ein Spiegelbild des Altaras-Cohen-Berichts aus dem Jahre 1842 bietet. Die Rabbiner und die Gemeindevorsitzenden baten die Alliance, die junge Generation aus Unwissenheit und Leere zu retten, indem sie sie dazu brachte, Lesen und Schreiben und ein Gewerbe zu lernen, damit sie durch ihren Beruf auf respektable Weise ihren Lebensunterhalt verdienen könnten. Die jetzt tätigen Lehrer seien nicht für die Lehre qualifiziert, und daher brauche man Lehrer von außerhalb, die die Jugend an eine berufliche Ausbildung heranführten. Sie waren geradezu entsetzt über die Zustände in den Schulen und gaben der Hoffnung Ausdruck, dass die Unterstützung durch die Alliance eine Änderung herbeiführen werde, wie das in anderen Ländern geschehen sei.<sup>18</sup> Ihre Worte waren wie ein Echo auf die der Gelehrten und Rabbiner aus Damaskus, die an die Alliance appellierten, die Schulen in der Stadt wiederzueröffnen, damit die Kinder eine aufgeklärte Erziehung bekämen.<sup>19</sup> Ganz deutlich meinten diese Führungspersonen, wie es einst Altaras

<sup>17</sup> Rundschreiben der Alliance Israélite Universelle. Paris 1860.

<sup>18</sup> Gemeinsamer Brief von Rabbinern und Gelehrten vom 20. August 1903 an die Alliance in Paris. Vgl. Y. Razhabi in: Sinai. Bd.67, S. 212–13 (Hebräisch).

<sup>19</sup> Yaron Harel: Between Intrigues and Revolution. The Appointment and Dismissal of Chief Rabbis in Baghdad, Damascus and Aleppo 1744–1914. (Jerusalem: Ben-Zvi Institute) 2007, S.172–81 (Hebräisch).



5 Beirut. Junior High School, 1909

und Cohen getan hatten, dass nur ein Eindringen des Westens in ihr Leben eine Reform herbeiführen könnte. Das ist ein Aspekt des „orientalistischen“ und „kolonialen“ Projekts, den man nicht übersehen darf. Ihren Eindruck, dass der Westen den Schlüssel zu Reform und Modernisierung besaß, kann man nicht aus der Welt schaffen.

Möglicherweise erkannten die Verantwortlichen in Sana'a, Damaskus, Aleppo und anderswo nicht ganz die Bedeutung solcher Schulen und ihrer Auswirkungen, aber wahrscheinlich hofften sie, dass die Zielsetzungen der Alliance irgendwie durch interne Traditionen gemäßigt werden könnten. Denn zweifellos war die Politik der Alliance im allgemeinen geleitet vom Geist einer radikalen Aufklärung, einer radikalen Regeneration, die eine moderne Erziehung und Produktivität prämierte, und inspiriert von französischer Sprache und Kultur. Zwar gab es Personen und Institutionen, die die Aktivitäten der Alliance fürchteten und versuchten, ihnen einen Riegel vorzuschieben, aber sie waren offensichtlich in der Minderheit: Immer mehr Juden im Orient suchten die Hilfe der Alliance, die ihnen die Möglichkeit verschaffen sollte, den – wie sie es sahen – Zustand des Verfalls hinter sich zu lassen.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Dazu u. a. Aron Rodrigue: *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925*. Bloomington 1990; Aron Rodrigue: *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition. The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860–1939*. Seattle 1993; Eli Bar-Chen: *Weder Asiaten noch Orientalen. Internationale jüdische Organisationen und die Europäisierung 'rückständiger' Juden*. Würzburg 2005; Ders.: *Two Communities with a Sense of Mis-*

## Begegnung im Zeichen des Konflikts

Freilich gab es in der Beziehung zwischen der Alliance und bestimmten jüdischen Gemeinden in der islamischen Welt auch Brüche und scharfe Auseinandersetzungen. Juden in diesen Ländern hatten oft den Eindruck, sie seien in eine hybride Form der Existenz versetzt worden. Sie waren nicht wirklich Franzosen, aber ebensowenig waren sie noch die traditionellen Juden der Zeit vor der französischen Intervention. Auf bemerkenswerte Weise gab eine Gruppe tunesischer Juden im Jahre 1900 diesem inneren Zwiespalt Ausdruck. Diese wandten sich an den ehrwürdigen Oberrabbiner Frankreichs, Zadoc Kahn, den Ehrenpräsidenten der Alliance, und artikulierten ihren Zorn über die Alliance und den Geist ihrer Politik. Sie prangerten an, dass die Organisation versuchte, ihr kulturelles Gedächtnis und ihre Traditionen durch die der Franzosen zu ersetzen und damit eine ganz eigene Kultur einer jüdischen Bevölkerung ohne Anerkennung von deren eigener Kultur und Tradition aufzuzwingen. Die Schulen der Alliance, so behaupteten sie, hinterließen eine Generation, die desorientiert sei und nicht mehr wisse, wohin sie gehöre: Sie waren nicht mehr Juden, aber sie waren auch keine Franzosen. Stolz und mit einem Ton der Herausforderung schrieben sie, der Rabbiner möge nicht vergessen, dass die Juden Tunesiens nicht nur Juden seien, was sie an sich schon von den Franzosen trenne, dass sie vielmehr auch orientalische, arabische Juden (!) und als solche in geradezu dramatischer Weise von den Franzosen unterschieden seien.<sup>21</sup> Die Botschaft war klar: Die französischen Juden mochten glauben, dass die französische Kultur der tunesischen, der sie, die Briefschreiber, angehörten, überlegen sei, aber sie konnte die tunesischen Juden nicht einfach entwurzeln und über Nacht zu französischen Männern und Frauen machen. Diese scharfe Äußerung war kein Einzelfall. Türkische Juden, die sich dem Druck der Alliance gegenübersehen

sion: The Alliance Israélite Universelle and the Hilfsverein der deutschen Juden, und den Kommentar von Aron Rodrigue. In: Michael Brenner, Vicki Caron, Uri R. Kaufmann (Hg.): *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*. Tübingen 2003, S. 111–128.

<sup>21</sup> Der Brief ist teilweise abgedruckt bei Abitbol: *French Jewry*, (Anm. 12), S. 53; das Zitat nach einer hebräischen Übersetzung des gesamten französischen Textes bei Shmuel Ettinger (Hg.): *History of the Jews in the Islamic Countries*. Bd. 3. Jerusalem 1986, S. 238–241. Leider ließ sich eine Antwort des Oberrabbiners nicht ermitteln.



und die mit deren Bild von ihnen als „Wilden“ konfrontiert waren, wehrten sich zuweilen heftig gegen die Zumutung, sie sollten ihre innere Würde und ihr Selbstbewusstsein aufgeben.

Die kolonialistische Mission löste, wie alle kolonialistischen Unternehmungen, auf der einen Seite Lob und Zustimmung aus, auf der anderen Widerstand und Kritik. Ganz gewiss ist der gewichtige Beitrag, den die Alliance in den islamischen Ländern zur Schaffung eines modernen Bildungswesens für Männer und Frauen leistete, beeindruckend. Huntington's These, dass die Wendung nach Westen ein unvermeidlicher Aspekt des „Kampfes der Kulturen“ war, scheint im Fall der Juden zuzutreffen. Indem sich die jüdischen Gemeinden zum Beispiel an die Rothschilds und die Alliance wandten, bekannten sie, dass sie Erfahrung und Können aus dem Westen brauchten, weil ihnen bewusst war, dass sie ihre Ziele aus eigener Kraft nicht erreichen konnten. Man kann dagegen halten – wie Said das im Hinblick auf die muslimische Gesellschaft getan hat –, dass dafür ein gewaltiger Preis zu zahlen war: für viele Juden die Aufgabe überlieferter Lebensmuster, der Kleidung, der religiösen Praxis, familiärer Lebensmuster und traditioneller Berufe. Ohne Zweifel veränderte die Alliance das Profil der jüdischen Gesellschaft im Irak, in Marokko und im Osmanischen Reich, indem sie die Grundlage

6 Lehrer und Rabbiner,  
Tunesien 1886/1887

schuf für städtische, säkulare Züge einer jüdischen Bevölkerungsgruppe. Dies wäre nicht so schnell eingetreten ohne die Alliance, denn die lokalen Gemeindeleitungen vermochten das nicht zu schaffen.

Viele Juden aus islamischen Ländern erlebten die erste ernsthafte Konfrontation mit dem Geist der Modernisierung bei ihrem Zusammentreffen mit „westlichen“ Juden in Palästina oder in Israel, und diesem letzten Thema wende ich mich nun zu, wenn auch in aller Kürze. Juden aschkenasischer Tradition sahen sich selbst als Vorläufer einer neuen, säkularen, von Pioniergeist erfüllten, modernen, von den Lasten der Diaspora befreiten Gesellschaft, die die Juden der Diaspora transformieren wollte. Obwohl der Zionismus dem Projekt der Alliance ablehnend gegenüberstand und seinerseits von ihr abgelehnt wurde, übernahm er doch zu einem großen Teil deren von Altaras und Cohen inspirierte Vision des idealen modernen Juden, mit der Ausnahme, dass jener die Diaspora aufgeben und im Land Israel leben sollte. In den ersten Jahren des Zionismus wurden jedoch die Juden aus den islamischen Ländern alles in allem nicht als Teilnehmer an diesem Projekt gesehen und spielten in den zionistischen Überlegungen keine Rolle. Der Zionismus entstand in Europa und war ursprünglich darauf gerichtet, dem Elend der europäischen, besonders der osteuropäischen Juden ein Ende zu machen. Die islamische Welt rückte erst nach dem Zweiten Weltkrieg stärker ins Blickfeld, als die meisten Menschen, für die eine zionistische Option nahegelegen hätte, ermordet worden waren.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, nach dem Prozess der Dekolonisierung in islamischen Ländern und mit den großen Einwanderungswellen nach Israel aus diesen Gebieten wurde die israelische Gesellschaft sehr stark „orientalisch“ geprägt. Die kulturelle Konfrontation in Israel bekam alle Züge eines „Kampfs der Kulturen“, der jetzt vom Zentrum, vom Staat selbst und seinen führenden Persönlichkeiten ausgelöst wurde. Das Israel der Anfangsjahre mit seinem ersten Architekten, David Ben-Gurion, präsentierte sich als eine zentralisierende und vereinheitlichende Macht, die ein klares Konzept von Modernisierung, Säkularisation und Fortschritt hatte und rücksichtslos über die hinwegging, die älteren Traditionen und kulturellen Erinnerungen verhaftet blieben – besonders über die Juden aus islamischen Ländern. Man machte kaum eine Unterscheidung zwischen Juden aus Thessaloniki, Istanbul, Alexandria, Bagdad oder Casablanca – um nur einige Zentren jüdi-

schen Lebens in der islamischen Welt zu nennen -; sie wurden mit nur wenigen Nuancierungen als traditional, primitiv, ungebildet, zurückgeblieben, als Araber oder Misrachim (Leute aus dem „Orient“) angesehen, so als wären sie alle auf dieselbe Weise kulturell und religiös geprägt. Sie alle mussten regeneriert, transformiert, säkularisiert werden, damit sie Teil des neuen, modernen Israel werden konnten.

Ben-Gurion wünschte sich einen „orientalischen“ Armeestabschef, aber das war in Wahrheit Teil des Wunsches nach Regeneration, wie seine Bemerkungen im israelischen Rundfunk im Jahre 1951 belegen: Die Gruppen der Diaspora, so führte er aus, „bilden in Israel noch kein Volk, sie sind vielmehr eine buntgemischte Masse und menschlicher Staub, ohne Sprache, ohne Bildung, ohne Wurzeln und ohne Beziehung zur Tradition und zur Vision einer Nation. Es ist keine einfache Aufgabe, diesen Menschenstaub in eine kultivierte, unabhängige Nation zu verwandeln . . . Wir brauchen das Wunder einer ethischen und erzieherischen Anstrengung – eine Anstrengung, die von einer tiefen und reinen Liebe begleitet wird, um diese Außenseiter miteinander zu verbinden und ihnen die Werte und Prinzipien einer Nation einzupflanzen.“<sup>22</sup> Die Juden aus islamischen Ländern hatten es in Israel mit einer Macht zu tun, die viel stärker und viel zentralistischer war als die Alliance; bei nicht wenigen führte das zu einem tiefen inneren Konflikt. Da man ihre religiöse, traditionale Lebensführung ablehnte und verachtete, ihre Bindungen an die arabische Kultur nicht akzeptierte, blieb für sie nur ein Ausweg: der Versuch, sich die säkulare, auf Modernisierung ausgerichtete, westlich orientierte Kultur der Führungsschicht des Landes anzueignen – und deren nationale Symbole zu übernehmen. Auch hier, wie in den arabischen Ländern, verging einige Zeit, bis es zu Protest und Widerstand kam, wobei manche eine Rückkehr zu einer „authentischen“ Vergangenheit verlangten, zu einem religiös bestimmten Leben, zu den Traditionen. Das war ein Aufstand gegen die Moderne, der manchmal einer Zuwendung zu religiösem Fundamentalismus nahekam. Andere hielten an ihrer arabisch-jüdischen Identität fest und äußerten massive Kritik an den herrschenden kulturellen Werten. Bei anderen wiederum führte das Unbehagen zu einem Kampf ge-

<sup>22</sup> Derek Penslar: Broadcast Orientalism: Representations of Mizrahi Jews in Israeli Radio, 1948–1967. In: Orientalism and the Jews (wie Anm. 5), S. 185; vgl. auch Raz-Krakotzkin, ebd., S.174–181.

## BILDNACHWEIS

Abb. 1: Charles W. Wilson (Hg.): *Picturesque Palestine, Sinai and Egypt* (London 1880–84), Division 2. Abgedruckt nach: Jonathan Frankel: *The Damascus Affair. „Ritual Murder“. Politics, and the Jews in 1840*. Cambridge 1997, S. 18.

Abb. 2: Bibliothèque Nationale, Paris. Abgedruckt nach: Jonathan Frankel (wie Abb. 1), S. 111.

Abb. 3: wie Abb. 1, S. 42.

Abb. 4–6: Alliance Israélite Universelle. Photothèque, Paris. Abgedruckt nach: Aron Rodrigue: *Education, Society and History: „Alliance Israélite Universelle“ and Mediterranean Jewry 1860–1929*. Ben-Zvi Institute, Jerusalem 1991, vor S. 225.

gen die ökonomische Ungleichheit der Gesellschaft. Es ist nicht die Aufgabe des Historikers vorauszusagen, wie sich diese Strömungen in den nächsten Jahren weiterentwickeln werden. Jedenfalls sind auch sie in gewisser Weise Ausdruck jenes Gefühls des Nicht-Wissens-wohin und des Entwurzeltseins, das die tunesischen Juden im Jahre 1903 beschrieben.

Aus dem Englischen übersetzt von Ernst-Peter Wieckenberg.